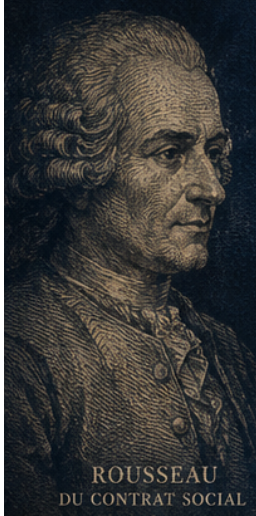
LA PHILOSOPHIE DE LA DÉMOCRATIE DIRECTE

Des sans-culottes aux Enragés



ROUSSEAU
DU CONTRAT SOCIAL

DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE
ISÉGORIE • ISONOMIE • POLITIEIA

SECTION DES GRAVILLIERS
LA SOUVERAINETÉ APPARTIENT AU PEUPLE.
1793

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
LIBERTÉ
ÉGALITÉ
FRATERNITÉ
OU LA MORT

PÉTITION DU PEUPLE
CONTRE LES TYRANS ET LES ACCAPAREURS

LA VOLONTÉ GÉNÉRALE NE PEUT SE REPRÉSENTER, ELLE DOIT S'EXERCER PAR ELLE-MÊME.

SOUVERAINETÉ POPULAIRE

AUTOGOUVERNEMENT • ÉGALITÉ POLITIQUE • PARTICIPATION CITOYENNE

"Le peuple souverain ne délègue pas, il délibère."

Présentation de l'ouvrage *La philosophie de la démocratie directe : des sans-culottes aux Enragés*

La philosophie de la démocratie directe : des sans-culottes aux Enragés est un essai de philosophie politique et d'histoire des idées consacré aux formes radicales de souveraineté populaire qui émergent durant la Révolution française. L'ouvrage explore les conceptions de la démocratie défendues par les sans-culottes, les Enragés et les assemblées populaires révolutionnaires, en les inscrivant dans une longue tradition intellectuelle allant de la démocratie athénienne à la pensée contemporaine des communs et de l'autogouvernement.

L'auteur part d'une interrogation fondamentale : le peuple doit-il se contenter d'élire des représentants ou doit-il participer directement à l'exercice du pouvoir ? Cette question traverse l'ensemble du livre et sert de fil conducteur à une réflexion sur la souveraineté populaire, la participation citoyenne et les limites de la démocratie représentative.

L'ouvrage montre que les sans-culottes et les Enragés ont développé, au cœur de la Révolution française, une conception exigeante de la démocratie. Inspirés notamment par Jean-Jacques Rousseau, ils considèrent que la souveraineté ne peut être abandonnée à une élite politique. Le peuple doit conserver un contrôle permanent sur les élus, participer aux assemblées locales, exercer un droit de surveillance et, si nécessaire, recourir à l'insurrection pour défendre ses droits.

Une large partie de l'ouvrage est consacrée aux sections parisiennes et aux assemblées populaires, présentées comme de véritables laboratoires de démocratie directe. Ces institutions sont analysées comme des espaces de délibération, d'apprentissage civique, de contrôle populaire et de production d'une culture politique nouvelle fondée sur l'égalité, la participation et la citoyenneté active. À travers les travaux d'historiens tels que Albert Soboul, George Rudé ou Mona Ozouf, le livre met en lumière la richesse de cette expérience démocratique souvent négligée par l'histoire politique traditionnelle.

L'analyse dépasse cependant le cadre de la Révolution française. L'auteur établit des liens entre ces expériences révolutionnaires et des réflexions plus contemporaines sur l'intelligence collective, les communs, l'autogestion et la démocratie participative. Les travaux de penseurs comme Cornelius Castoriadis, Murray Bookchin, David Graeber ou Elinor Ostrom sont mobilisés pour montrer l'actualité des questions soulevées par les révolutionnaires de l'an II.

L'ouvrage aborde également plusieurs thèmes complémentaires : la formation de l'imaginaire démocratique, la gestion collective des ressources communes, la critique de la servitude volontaire, la domination symbolique et les formes modernes de l'internationalisme populaire. Ces développements permettent de replacer la démocratie directe dans une réflexion plus vaste sur l'autonomie collective et la capacité des sociétés à s'autogouverner.

À la croisée de l'histoire, de la philosophie politique et de la sociologie, *La philosophie de la démocratie directe : des sans-culottes aux Enragés* propose ainsi une réévaluation de l'héritage démocratique de la Révolution française. Il défend l'idée que la démocratie ne se réduit pas à un ensemble d'institutions représentatives, mais constitue avant tout une pratique vivante de participation populaire, de délibération collective et de contrôle citoyen du pouvoir.

Cet ouvrage s'adresse aussi bien aux étudiants et chercheurs en sciences humaines qu'aux lecteurs intéressés par les débats contemporains sur la démocratie, les mouvements sociaux et les alternatives aux formes traditionnelles de gouvernement.

La philosophie de la démocratie directe : des sans-culottes aux Enragés

Introduction — La souveraineté du peuple comme problème central de la modernité

La démocratie directe constitue l'une des grandes questions de la modernité politique. Depuis la Révolution française, elle incarne à la fois un idéal d'émancipation populaire et une source permanente d'inquiétude pour les défenseurs de l'ordre politique représentatif. Derrière cette notion se cache une interrogation fondamentale : le peuple doit-il seulement élire des représentants chargés de gouverner à sa place, ou doit-il exercer lui-même le pouvoir de manière active et permanente ?
Les sans-culottes et les Enragés ont porté cette question à un degré de radicalité inédit pendant la Révolution française. Pour eux, la souveraineté populaire ne pouvait être abandonnée à une élite parlementaire ou administrative. Le peuple devait contrôler directement les décisions politiques, surveiller les élus, participer aux assemblées locales et conserver le droit permanent d'intervenir dans les affaires publiques.
Cette philosophie de la démocratie directe ne naît cependant pas en 1789. Elle plonge ses racines dans une longue tradition intellectuelle et historique allant de la démocratie athénienne à JeanJacques Rousseau, des communes médiévales aux expériences révolutionnaires modernes.
L'historien Moses Finley rappelle que la démocratie athénienne reposait déjà sur l'idée que les citoyens devaient gouverner eux-mêmes sans déléguer entièrement leur souveraineté. Dans Le Monde d'Ulysse et Démocratie antique et démocratie moderne, Finley montre que la participation directe des citoyens constituait le coeur même de l'expérience démocratique grecque.
Cependant, la démocratie directe antique reposait sur une société esclavagiste et excluait une grande partie de la population. Les révolutionnaires modernes cherchent donc à réinventer ce modèle dans le cadre d'une société plus vaste et plus complexe.
Le philosophe Cornelius Castoriadis considère d'ailleurs que la démocratie véritable implique l'autonomie collective :
« Une société démocratique est une société capable de s'auto-instituer consciemment. »
La démocratie directe apparaît alors comme une tentative de réduire la séparation entre gouvernants et gouvernés.

I. Jean Jacques Rousseau et l'idée de souveraineté inaliénable

La pensée des sans-culottes et des Enragés est profondément marquée par Jean-Jacques Rousseau. Dans Du contrat social (1762), Rousseau affirme :
« La souveraineté ne peut être représentée. »
Cette phrase devient l'un des fondements théoriques de la démocratie directe révolutionnaire.
Pour Rousseau, le peuple ne peut aliéner sa volonté à des représentants permanents, car la volonté générale appartient collectivement aux citoyens. Dès qu'un peuple cesse de participer activement au pouvoir, il perd sa liberté politique.
Rousseau écrit encore :
« Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort ; il ne l'est que durant l'élection des membres du

Parlement. »
Cette critique du parlementarisme annonce directement les positions des sans-culottes et des Enragés.
Le philosophe Claude Lefort souligne que Rousseau ouvre ici une rupture décisive dans la pensée politique moderne : la légitimité ne vient plus d'un souverain transcendant mais de l'activité politique du peuple lui-même.
Cependant, Rousseau reste ambigu. Il admet que les grandes sociétés modernes rendent difficile une démocratie directe intégrale. Cette tension entre idéal démocratique et réalité sociale traversera toute l'histoire politique moderne.
L'historienne Bronislaw Baczko explique que la Révolution française transforme Rousseau en véritable prophète politique. Les révolutionnaires voient dans sa pensée la possibilité d'une République fondée sur la vertu civique, l'égalité et la souveraineté populaire.

II. Les assemblées populaires et les sections parisiennes : laboratoires de démocratie directe

L'un des aspects les plus novateurs de la Révolution française réside dans l'apparition d'assemblées populaires permanentes où les citoyens ordinaires commencent à exercer directement des fonctions politiques. Ces espaces — sections parisiennes, sociétés populaires, clubs révolutionnaires, assemblées de quartier — constituent probablement l'une des expériences les plus avancées de démocratie populaire dans l'Europe moderne.
Loin d'être de simples lieux de discussion, ces assemblées deviennent des institutions vivantes de souveraineté populaire.
L'historien Albert Soboul les décrit comme :
« des organes permanents de la démocratie populaire révolutionnaire. »
Les sections parisiennes prennent une importance considérable après 1792.
Paris est alors divisé en quarante-huit sections qui servent à la fois :
• d'unités administratives ;
• de centres de mobilisation populaire ;
• d'espaces de délibération politique ;
• d'organes de surveillance révolutionnaire ;
• de lieux d'organisation sociale et militaire.

Les citoyens s'y réunissent régulièrement pour discuter des affaires publiques.
Ils débattent :
• des lois ;
• du prix du pain ;
• des réquisitions ;
• de la guerre ;
• des élections ;
• des suspects politiques ;
• des secours publics ;
• des mesures économiques ;
• des pétitions adressées à la Convention.

Cette participation quotidienne transforme profondément la culture politique populaire.
Pour la première fois dans l'histoire moderne française, des artisans, ouvriers, compagnons, petits commerçants et travailleurs urbains participent directement à la gestion collective de la cité.

L'historien George Rudé insiste sur ce point : les foules révolutionnaires ne sont pas des masses irrationnelles, mais des groupes politiquement organisés possédant leurs propres revendications et leur propre culture civique.
Dans The Crowd in the French Revolution, Rudé montre que les sections développent une véritable conscience politique populaire.

1. Une démocratie de présence

Les assemblées populaires révolutionnaires reposent sur une idée fondamentale :
la démocratie exige la présence active des citoyens.
Contrairement à la démocratie représentative moderne, où le citoyen intervient principalement lors des élections, les sections révolutionnaires cherchent à maintenir une participation permanente.
Le philosophe Jacques Rancière explique que la démocratie apparaît véritablement lorsque ceux qui sont habituellement exclus du pouvoir prennent directement la parole.
Les sections incarnent précisément cette irruption politique des anonymes.
Des hommes sans fortune, sans titres et souvent sans instruction politique traditionnelle commencent à discuter publiquement des affaires de l'État.
Cette transformation impressionne profondément les contemporains.
Jules Michelet décrit ces assemblées comme l'entrée du peuple dans l'Histoire.
Selon lui, le peuple cesse d'être une foule passive pour devenir un sujet politique conscient.
Les assemblées populaires deviennent ainsi des lieux d'apprentissage collectif.
On y apprend :

- à parler en public ;
- à argumenter ;
- à voter ;
- à rédiger des motions ;
- à négocier ;
- à administrer ;
- à surveiller les autorités.

Pierre Rosanvallon voit dans cette expérience l'une des premières formes modernes de démocratie participative.
La souveraineté n'est plus simplement théorique : elle devient une pratique quotidienne.

2. Les sections comme contre-pouvoir populaire

Les sections ne se contentent pas d'exprimer des opinions.
Elles cherchent également à contrôler le pouvoir.
Les sans-culottes considèrent que les représentants risquent toujours de se séparer du peuple.
Les assemblées populaires doivent donc exercer une surveillance permanente.
Cette idée conduit à plusieurs revendications fondamentales :

- mandat impératif ;
- révocabilité des élus ;
- comptes rendus permanents ;
- contrôle des administrations ;
- droit de pétition ;
- droit d'insurrection.

Jean Varlet affirme ainsi :
« Un peuple libre doit surveiller sans cesse ses mandataires. »
Cette logique anticipe ce que le sociologue Robert Michels appellera plus tard la « loi d'airain de l'oligarchie » : toute organisation politique tend à produire une élite séparée.
Les sections cherchent précisément à empêcher cette séparation.
Le philosophe Cornelius Castoriadis considère que la démocratie authentique implique une capacité permanente d'auto-institution de la société.
Les assemblées populaires révolutionnaires représentent l'une des tentatives historiques les plus poussées de réaliser cette autonomie collective.

3. Une culture politique populaire

Les assemblées révolutionnaires ne produisent pas seulement des décisions politiques.
Elles créent également une culture commune.
L'historienne Lynn Hunt a montré que la Révolution française invente une nouvelle culture politique démocratique fondée sur :

- les symboles ;
- les rites ;
- les émotions collectives ;
- les pratiques égalitaires.

Dans les sections populaires, les citoyens développent :

- le tutoiement civique ;
- le port du bonnet phrygien ;
- la valorisation du travail manuel ;
- la critique du luxe ;
- l'exaltation de l'égalité.

Michel Vovelle insiste également sur la dimension émotionnelle de ces assemblées.
Les réunions de section produisent une forme d'« effervescence révolutionnaire » proche de ce qu'Émile Durkheim décrit dans Les Formes élémentaires de la vie religieuse.
Durkheim explique que les rassemblements collectifs renforcent le sentiment d'appartenance et créent une énergie morale commune.
Les assemblées populaires fonctionnent ainsi comme des lieux de fabrication du peuple politique.
L'anthropologue Victor Turner parlerait d'un moment de « communitas » : une expérience intense d'égalité collective où les hiérarchies habituelles sont momentanément suspendues.

4. La parole populaire comme acte politique

Dans les sections révolutionnaires, la parole elle-même devient un acte de souveraineté.
Prendre la parole signifie participer au gouvernement du monde commun.
Le philosophe Jürgen Habermas voit dans les espaces publics de discussion l'un des fondements de la démocratie moderne.
Même si Habermas travaille surtout sur les salons bourgeois et la presse, son analyse permet de comprendre les sections comme des espaces publics populaires où se forme une opinion politique collective.
Cependant, les assemblées révolutionnaires vont plus loin que le simple débat.
Elles associent :

- délibération ;

• mobilisation ;
• décision ;
• action directe.

Les citoyens ne discutent pas seulement ; ils agissent.
Ils organisent :
des manifestations ; des journées insurrectionnelles ; des distributions de secours ; des contrôles de marchés ; des arrestations de suspects ; des campagnes politiques.

L'historien Richard Cobb montre que cette politique populaire quotidienne transforme profondément les comportements sociaux et les rapports de pouvoir.

5. Les femmes dans les assemblées populaires

Même si les femmes restent officiellement exclues de la citoyenneté politique complète, elles jouent un rôle central dans la vie des assemblées révolutionnaires.
L'historienne Dominique Godineau a montré que les citoyennes révolutionnaires participent activement :
• aux clubs ;
• aux manifestations ;
• aux débats publics ;
• aux mobilisations frumentaires ;
• aux réseaux de surveillance populaire.

Claire Lacombe et Pauline Léon fondent la Société des citoyennes républicaines révolutionnaires.
Les femmes interviennent particulièrement dans les questions liées :
• au pain ;
• aux subsistances ;
• aux marchés ;
• à la vie quotidienne.

Joan Wallach Scott souligne cependant une contradiction majeure :
la Révolution universalise les droits tout en maintenant l'exclusion politique des femmes.
Les assemblées populaires ouvrent donc un espace d'intervention féminine tout en conservant des limites patriarcales importantes.

6. Les assemblées populaires et la question sociale

Les sections ne sont pas seulement des institutions politiques.
Elles deviennent également des lieux de gestion collective des problèmes sociaux.
On y discute :
• des pénuries ;
• des secours aux pauvres ;
• du chômage ;
• des prix ;
• des réquisitions ;
• des inégalités.

Les Enragés considèrent que la démocratie politique est impossible sans justice sociale.
Jacques Roux affirme :
« La liberté n'est qu'un vain fantôme quand une classe d'hommes peut affamer l'autre. »
Les assemblées populaires deviennent alors des espaces où la souveraineté populaire cherche à intervenir directement dans l'économie.
L'historien Edward Palmer Thompson aide à comprendre cette logique grâce à sa notion d'« économie morale ».
Le peuple estime que la communauté possède des droits supérieurs aux mécanismes du marché.
Les assemblées populaires cherchent donc à défendre :
• le droit à l'existence ;
• la subsistance ;
• le contrôle des accapareurs ;
• la limitation des profits.

7. Les critiques des assemblées populaires

Les assemblées révolutionnaires suscitent également de fortes critiques.
Les Girondins, puis certains Jacobins, craignent leur radicalité.
Ils redoutent :
• la pression des foules ;
• l'instabilité politique ;
• les violences populaires ;
• l'effondrement de l'autorité nationale.

Alexis de Tocqueville admire la participation locale mais se méfie de la tyrannie majoritaire.
François Furet voit dans la démocratie révolutionnaire une dynamique de suspicion permanente pouvant conduire à la Terreur.
Selon lui, lorsque le peuple est conçu comme une entité unifiée et moralement pure, toute opposition risque d'être interprétée comme une trahison.
À l'inverse, Sophie Wahnich insiste sur le contexte de guerre, de famine et de menace contre-révolutionnaire.
Les assemblées populaires doivent être comprises dans une situation historique exceptionnelle où le peuple tente de défendre sa survie politique et matérielle.

8. Héritages historiques des assemblées populaires

L'expérience des sections révolutionnaires laissera une trace profonde dans l'histoire politique moderne.
Elle influence :
• la Commune de Paris ;
• les conseils ouvriers ;
• certains mouvements socialistes ;
• les traditions anarchistes ;
• les expériences d'autogestion ;
• les assemblées citoyennes contemporaines.

Karl Marx admire particulièrement la Commune de Paris parce qu'elle réduit la séparation entre

gouvernants et gouvernés.
Murray Bookchin reprend cette tradition dans son projet de municipalisme libertaire.
Pour lui, la démocratie municipale directe constitue une alternative à l'État bureaucratique et au capitalisme centralisé.
David Graeber voit également dans les assemblées horizontales contemporaines — occupations de places, mouvements altermondialistes, assemblées populaires — une résurgence partielle de cette tradition révolutionnaire.

9. Les assemblées populaires et l'intelligence collective

L'un des aspects les plus fascinants des assemblées populaires révolutionnaires réside dans leur capacité à produire ce que l'on appellerait aujourd'hui une forme d'« intelligence collective ».

Les sections parisiennes, les sociétés populaires et les assemblées de quartier ne fonctionnent pas simplement comme des lieux d'expression individuelle. Elles deviennent des espaces où les savoirs dispersés, les expériences populaires, les besoins sociaux et les jugements politiques se confrontent et se combinent.
La démocratie directe révolutionnaire repose ainsi sur une intuition fondamentale :
aucun individu, aucun roi, aucun expert, aucun représentant ne possède seul l'intelligence du bien commun.
Le savoir politique doit émerger de la délibération collective.
Cette idée possède une longue histoire.
Aristote écrivait déjà dans La Politique que :
« La multitude, quand elle est assemblée, peut être meilleure que les quelques hommes vertueux. »
Selon Aristote, chaque individu possède une part limitée de compétence et de jugement, mais la communauté peut produire une intelligence supérieure grâce à la mise en commun des expériences.
Cette réflexion antique annonce déjà certaines théories modernes de l'intelligence collective démocratique.

10. Le peuple comme sujet pensant

Les adversaires des sans-culottes voyaient souvent dans les foules populaires des masses irrationnelles et dangereuses.
Hippolyte Taine décrira plus tard les foules révolutionnaires comme des forces de destruction guidées par les passions.
À l'inverse, plusieurs historiens ont montré que les assemblées populaires développaient de véritables formes de rationalité politique collective.
George Rudé insiste sur le fait que les foules révolutionnaires possèdent des objectifs cohérents :
• défense des subsistances ;
• égalité civique ;
• contrôle des autorités ;
• justice sociale.

Albert Soboul montre également que les sans-culottes élaborent une culture politique populaire structurée autour :
• du contrôle des représentants ;
• de l'égalité ;
• de la participation directe ;
• de la souveraineté populaire.

Le peuple n’apparaît plus comme une masse passive mais comme un acteur capable de réflexion collective.
Le philosophe Jacques Rancière défend une idée proche lorsqu’il critique le mépris des élites envers la capacité politique des citoyens ordinaires.
Dans Le Maître ignorant et La Haine de la démocratie, Rancière affirme que l’égalité intellectuelle constitue le point de départ de toute démocratie véritable.
Selon lui :
tout individu possède une capacité égale à penser et à juger.
Les assemblées populaires révolutionnaires deviennent alors des lieux où cette intelligence politique collective peut s’exercer.

11. Délibération et construction du jugement collectif

Les sections révolutionnaires fonctionnent selon une logique de délibération permanente.
Les citoyens discutent publiquement :

- des lois ;
- de la guerre ;
- des prix ;
- des secours publics ;
- des administrations ;
- des mesures économiques ;
- des dangers contre-révolutionnaires.

Cette confrontation des opinions permet progressivement de construire des décisions collectives.
Le philosophe Jürgen Habermas considère que la démocratie repose précisément sur la discussion publique rationnelle.
Dans L’Espace public, il explique que les citoyens développent un jugement politique à travers la délibération collective.
Même si les assemblées révolutionnaires sont souvent plus passionnées et conflictuelles que l’idéal habermassien, elles montrent néanmoins que le savoir politique peut émerger d’une pluralité de voix.
Le sociologue Gabriel Tarde insistait déjà au XIXe siècle sur l’importance des conversations, des discussions et des échanges dans la formation des opinions collectives.
Pour Tarde, la société pense à travers les interactions entre individus.
Les assemblées populaires représentent précisément cette mise en circulation permanente des idées.

12. Intelligence collective et expérience populaire

L’intelligence collective révolutionnaire repose également sur l’expérience concrète des citoyens ordinaires.
Les artisans, ouvriers, femmes des marchés, compagnons et petits commerçants possèdent une connaissance directe des réalités sociales :

- pénuries ;
- prix ;
- travail ;
- pauvreté ;
- circulation des marchandises ;
- besoins des quartiers.

Le philosophe pragmatiste John Dewey considère que la démocratie doit mobiliser l'expérience vécue des citoyens.
Dans Le Public et ses problèmes, Dewey critique les systèmes politiques où les décisions sont monopolisées par des experts éloignés de la vie ordinaire.
Selon lui, les individus directement confrontés aux problèmes sociaux possèdent des savoirs essentiels pour résoudre ces problèmes.
Cette idée rejoint fortement la logique des sections révolutionnaires.
Les assemblées populaires permettent précisément à ceux qui vivent les difficultés quotidiennes de participer aux décisions collectives.
L'anthropologue David Graeber voit dans ces formes horizontales de discussion une manière de produire des solutions collectives souvent plus riches que les décisions imposées verticalement.

13. La démocratie comme apprentissage collectif

Les assemblées populaires ne produisent pas seulement des décisions.
Elles produisent aussi des citoyens.
Alexis de Tocqueville explique dans De la démocratie en Amérique que la participation locale constitue une « école de la liberté ».
Les citoyens apprennent à :

- écouter ;
- débattre ;
- argumenter ;
- administrer ;
- coopérer ;
- décider ensemble.

Cette dimension pédagogique est fondamentale.
Le philosophe Cornelius Castoriadis affirme qu'une société démocratique doit être capable de s'auto-éduquer politiquement.
La démocratie n'est pas seulement un régime institutionnel.
Elle suppose des citoyens actifs capables de réflexion collective.
Les assemblées révolutionnaires deviennent ainsi des lieux de formation politique populaire.
Mona Ozouf montre que la Révolution française cherche précisément à fabriquer un peuple conscient de sa souveraineté.
Les fêtes civiques, les débats publics, les clubs et les sections participent à cette pédagogie démocratique.

14. Les émotions collectives et la pensée commune

L'intelligence collective révolutionnaire ne repose pas uniquement sur la rationalité abstraite.
Elle mobilise également des émotions communes.
Émile Durkheim explique que les rassemblements collectifs produisent une « effervescence sociale » renforçant les liens entre individus.
Les assemblées populaires génèrent :
enthousiasme ; indignation ; solidarité ; patriotisme ; sentiment d'appartenance.

Ces émotions renforcent la cohésion politique du groupe.
L'anthropologue Victor Turner parlerait ici de « communitas » :
une expérience collective intense où les individus se sentent unis par une même condition politique.

L'historienne Mona Ozouf montre que les cérémonies révolutionnaires cherchent à transformer la République en communauté émotionnelle.
L'intelligence collective n'est donc pas purement intellectuelle.
Elle implique également :
• des affects ;
• des symboles ;
• des rites ;
• des mémoires communes.

15. Les critiques de l'intelligence collective populaire

L'idée que le peuple puisse produire collectivement des décisions raisonnables a toujours suscité des critiques.
Edmund Burke voyait dans la Révolution française le danger d'une politique dominée par les passions populaires.
Gustave Le Bon développera plus tard une théorie pessimiste des foules.
Dans Psychologie des foules, il affirme que les masses deviennent irrationnelles lorsqu'elles agissent collectivement.
Selon lui :
• les émotions dominent ;
• la violence se propage ;
• l'esprit critique disparaît.

Cette critique influencera profondément les élites politiques modernes.
Cependant, plusieurs chercheurs contemporains ont contesté cette vision.
Le sociologue Christian Laval souligne que les pratiques collectives peuvent au contraire produire des formes d'intelligence coopérative.
Elinor Ostrom montre également que des communautés locales sont capables de gérer collectivement des ressources complexes grâce à des règles élaborées démocratiquement.
Ses travaux sur les « communs » démontrent que la coopération horizontale peut produire des formes efficaces d'organisation sociale.

16. Les assemblées populaires comme production du commun

Les assemblées révolutionnaires ne servent pas uniquement à gouverner.
Elles produisent ce que plusieurs penseurs contemporains appellent le « commun ».
Le philosophe Pierre Dardot et le sociologue Christian Laval expliquent que le commun n'est pas simplement une ressource partagée.
Il désigne une activité collective de délibération et d'autogouvernement.
Les sections populaires créent précisément ce type de dynamique.
Les citoyens élaborent ensemble :
• des règles ;
• des décisions ;
• des pratiques de solidarité ;
• des formes de contrôle collectif.

La démocratie directe devient alors une manière de produire du lien social et du monde commun.

17. Une intelligence politique distribuée

La philosophie implicite des assemblées populaires révolutionnaires repose finalement sur une idée extrêmement moderne :
l'intelligence politique est distribuée dans la société.
Aucune élite ne peut prétendre monopoliser :

- la raison ;
- le savoir ;
- la compétence politique.

Le philosophe Michel Foucault rappellera plus tard que le savoir circule à travers l'ensemble du corps social.
Les assemblées populaires incarnent déjà cette intuition :
la capacité politique n'appartient pas uniquement aux gouvernants.
Elle existe potentiellement chez tous les citoyens.
Cette idée bouleverse profondément l'ordre ancien.
Elle explique aussi pourquoi les expériences de démocratie directe ont toujours suscité à la fois fascination et peur.

18. Une démocratie vécue

Ce qui distingue fondamentalement les assemblées populaires révolutionnaires, c'est qu'elles transforment la démocratie en expérience vécue.
La citoyenneté n'est plus seulement un statut juridique.
Elle devient une pratique quotidienne.
Les citoyens apprennent à :

- gouverner ;
- délibérer ;
- coopérer ;
- contester ;
- administrer ;
- surveiller ;
- décider ensemble.

La démocratie directe apparaît alors non seulement comme une forme de gouvernement, mais comme une confiance profonde dans la capacité des êtres humains à penser collectivement leur propre destin. C'est précisément cette foi dans l'intelligence politique du peuple qui constitue l'un des héritages les plus puissants — et les plus controversés — de la Révolution française.

Les assemblées populaires, l'imaginaire collectif et la fabrication du peuple

Les assemblées populaires de la Révolution française ne furent pas seulement des espaces de discussion politique ou des instruments institutionnels de participation civique. Elles furent également des lieux de production d'un imaginaire collectif nouveau. Dans les sections parisiennes, les clubs révolutionnaires, les assemblées communales et les sociétés populaires, les citoyens ne se contentaient pas de débattre des lois, des prix ou des questions militaires ; ils fabriquaient collectivement une représentation nouvelle du monde social, du peuple, de la justice, de la République et de l'avenir.
L'idée d'« imaginaire collectif » permet ici de comprendre que toute société repose non seulement sur

des institutions matérielles, mais aussi sur des représentations partagées, des symboles, des récits, des émotions communes et des croyances politiques collectives. La Révolution française constitue précisément l'un des grands moments historiques où un nouvel imaginaire social surgit avec une intensité exceptionnelle.

Le philosophe et historien Jules Michelet décrit la Révolution comme l'entrée du peuple dans l'Histoire. Chez Michelet, le peuple révolutionnaire n'est pas seulement une catégorie sociale ; il devient presque une force spirituelle et historique. Dans son Histoire de la Révolution française, il évoque les foules révolutionnaires comme une énergie collective capable de produire une conscience nationale nouvelle. La souveraineté populaire cesse alors d'être une abstraction juridique pour devenir une expérience vécue.

Les assemblées populaires jouent un rôle essentiel dans cette transformation symbolique. Elles permettent aux individus issus du peuple — artisans, ouvriers, petits commerçants, travailleurs urbains — de se percevoir eux-mêmes comme des acteurs légitimes de la vie politique. Dans les sections, les citoyens apprennent non seulement à parler, voter ou délibérer, mais aussi à imaginer collectivement ce qu'est un peuple souverain.

L'historienne Mona Ozouf a montré combien la Révolution fut aussi une immense entreprise symbolique. Dans ses travaux sur les fêtes révolutionnaires, elle explique que la République cherche à créer une religion civique capable de remplacer les anciennes structures symboliques de l'Ancien Régime. Les fêtes, les cérémonies publiques, les arbres de la liberté, les chants patriotiques et les rassemblements populaires produisent un sentiment d'appartenance collective.

Les assemblées populaires deviennent ainsi des lieux de fabrication du commun. Elles produisent des récits partagés, des émotions collectives et une conscience politique nouvelle. Les citoyens y expérimentent directement l'idée que le pouvoir peut venir d'eux-mêmes.

Cette réflexion rejoint la pensée du sociologue Émile Durkheim. Dans Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Durkheim explique que les sociétés se construisent à travers des moments d'« effervescence collective » où les individus éprouvent intensément leur appartenance à une totalité sociale plus vaste qu'eux-mêmes. Les rassemblements révolutionnaires produisent précisément ce type d'expérience.

Les clubs, les sections et les assemblées populaires deviennent des espaces où les individus cessent momentanément d'être isolés pour participer à une conscience collective. Le peuple ne préexiste pas entièrement à ces réunions ; il se construit à travers elles.

L'anthropologue Victor Turner parlerait ici de « communitas », c'est-à-dire d'un moment où les hiérarchies ordinaires se suspendent partiellement et où surgit un sentiment intense d'égalité collective. Dans les assemblées révolutionnaires, des individus auparavant exclus de la politique découvrent la possibilité de parler publiquement, de juger les affaires communes et de participer à la souveraineté.

Le philosophe Cornelius Castoriadis développe une idée proche lorsqu'il affirme que toute société repose sur un « imaginaire social instituant ». Selon Castoriadis, les sociétés ne vivent pas uniquement grâce à des lois rationnelles ou à des mécanismes économiques ; elles se fondent aussi sur des significations imaginaires collectives : la nation, le peuple, la liberté, la justice, la démocratie.

La Révolution française représente pour lui un moment historique où la société commence à se penser elle-même comme capable de s'autoinstituer. Les assemblées populaires deviennent alors les lieux concrets où cette capacité collective d'autocréation politique se manifeste.

Cette dimension imaginaire est également essentielle chez Benedict Anderson. Dans Imagined Communities, Anderson montre que les nations sont des « communautés imaginées » : des ensembles humains qui existent parce que leurs membres se représentent comme appartenant à une même collectivité.

La Révolution française contribue puissamment à cette invention d'une communauté nationale moderne. Les assemblées populaires, les journaux révolutionnaires, les fêtes civiques et les débats publics participent à la construction d'une conscience collective nationale.

Le peuple révolutionnaire commence à se représenter lui-même comme sujet politique unifié.

Le philosophe Jacques Rancière insiste lui aussi sur cette dimension symbolique de la démocratie. Pour

Rancière, la démocratie apparaît lorsque ceux qui étaient considérés comme incapables de gouverner prennent la parole et affirment leur égalité politique.
Les assemblées populaires sont alors des espaces de reconfiguration du visible et du dicible. Des individus auparavant invisibles deviennent des sujets politiques. La démocratie transforme l'ordre symbolique lui-même.
Cette réflexion rejoint les travaux de l'historienne Lynn Hunt, qui montre que la Révolution invente une nouvelle culture politique démocratique fondée sur des symboles collectifs : bonnet phrygien, tutoiement civique, cocarde tricolore, cérémonies publiques, langage patriotique.
Le corps, les vêtements, les chants et les gestes deviennent des instruments de production d'un imaginaire égalitaire.
Les sans-culottes ne défendent pas seulement des revendications économiques ; ils cherchent à transformer profondément les représentations sociales. Ils veulent faire exister un peuple vertueux, fraternel et souverain.
L'historien Michel Vovelle insiste sur l'importance des émotions politiques dans cette culture révolutionnaire. Les larmes patriotiques, les serments collectifs, les cérémonies civiques et les mobilisations populaires produisent une véritable sensibilité politique commune.
La Révolution fonctionne alors comme une immense expérience émotionnelle collective.
Le sociologue Gabriel Tarde apporte une autre perspective importante. Dans ses travaux sur l'opinion et l'imitation sociale, il explique que les croyances collectives se diffusent à travers les interactions sociales, les discussions publiques et les formes de communication.
Les assemblées populaires jouent précisément ce rôle : elles permettent la circulation des idées, la formation d'opinions communes et la cristallisation d'un imaginaire politique partagé.
Cependant, cette puissance de l'imaginaire collectif suscite aussi de nombreuses critiques.
Le philosophe Edmund Burke voit dans la Révolution française une dangereuse destruction des traditions et des médiations sociales. Selon lui, l'imaginaire révolutionnaire peut conduire à l'illusion politique et à la violence.
Plus tard, Gustave Le Bon développera une théorie pessimiste des foules. Dans Psychologie des foules, il affirme que les rassemblements populaires produisent des comportements irrationnels et émotionnels.
À l'inverse, des historiens comme George Rudé ou Albert Soboul ont montré que les foules révolutionnaires possédaient une rationalité politique réelle. Les assemblées populaires ne sont pas seulement des lieux d'excitation émotionnelle ; elles constituent aussi des espaces d'apprentissage civique, de délibération et d'organisation collective.
Le philosophe Jürgen Habermas permet également d'éclairer cette question. Dans son analyse de l'espace public, Habermas explique que la démocratie moderne repose sur la discussion publique et la formation collective de l'opinion.
Les sections révolutionnaires peuvent être interprétées comme une forme précoce d'espace public populaire où les citoyens élaborent collectivement des jugements politiques.
L'anthropologue David Graeber insiste lui aussi sur la capacité des assemblées horizontales à produire de nouvelles formes de coopération et d'imagination politique. Dans ses analyses des mouvements sociaux contemporains, il montre que les assemblées ne servent pas seulement à prendre des décisions ; elles permettent aussi de faire exister concrètement d'autres manières de vivre ensemble.
Cette idée rejoint les réflexions contemporaines sur le « commun » développées par Pierre Dardot et Christian Laval. Selon eux, le commun n'est pas une simple ressource matérielle ; il est une pratique collective de coopération et d'autogouvernement.

Les assemblées populaires révolutionnaires apparaissent alors comme des lieux où se fabrique un imaginaire démocratique fondé sur la participation, l'égalité et la capacité collective d'agir.
L'économiste Elinor Ostrom a montré que les communautés humaines peuvent élaborer elles-mêmes des règles de gestion collective efficaces lorsqu'elles participent directement aux décisions qui les concernent.

Cette capacité d'auto-organisation repose précisément sur des formes de confiance collective, de normes partagées et d'imaginaires communs.
Ainsi, les assemblées populaires de la Révolution française ne doivent pas être comprises uniquement comme des institutions politiques. Elles furent aussi des laboratoires symboliques où se construisirent de nouvelles représentations du peuple, de la citoyenneté, de la justice et de la démocratie.
Elles permirent aux individus ordinaires de se penser collectivement comme sujets de l'Histoire.
Derrière les débats, les votes et les délibérations se jouait donc quelque chose de plus profond : l'invention d'un imaginaire démocratique moderne où le peuple cesse d'être gouverné d'en haut pour commencer à s'imaginer lui-même comme capable de gouverner sa propre existence.

Les communs : propriété collective, démocratie et auto-gouvernement populaire

La question des « communs » occupe une place centrale dans l'histoire des expériences démocratiques populaires, même si le terme lui-même n'était pas toujours employé par les révolutionnaires français.
Derrière les revendications des sans-culottes, des Enragés, des sections populaires ou des mouvements communalistes apparaît une idée fondamentale : certaines ressources essentielles à la vie collective ne doivent pas être abandonnées entièrement ni au marché privé ni à un État central éloigné du peuple.
Elles doivent être administrées collectivement par ceux qui les utilisent.
Les communs désignent ainsi des ressources matérielles ou immatérielles gérées collectivement par une communauté selon des règles démocratiques élaborées par les participants eux-mêmes. Il peut s'agir de terres, de forêts, d'eau, de savoirs, de logements, d'infrastructures, de services publics ou encore de formes de coopération sociale.
L'idée des communs possède une histoire ancienne. L'historien britannique Edward Palmer Thompson a montré que les sociétés populaires européennes d'Ancien Régime reposaient souvent sur des droits collectifs d'usage : pâturages communaux, glanage, forêts partagées, accès collectifs aux ressources vitales.
Ces formes communautaires limitaient partiellement la logique de propriété privée absolue.
Dans La Formation de la classe ouvrière anglaise, Thompson explique également que les mouvements populaires défendaient souvent une « économie morale » fondée sur l'idée que la survie collective et la justice sociale étaient supérieures aux lois abstraites du marché.
Cette logique se retrouve fortement chez les sans-culottes et les Enragés.
Lorsque Jacques Roux affirme que « la liberté n'est qu'un vain fantôme quand une classe d'hommes peut affamer l'autre », il exprime précisément cette idée : certains biens essentiels — notamment la nourriture — ne peuvent être abandonnés entièrement à la spéculation privée.
Les sans-culottes défendent ainsi une conception sociale de l'économie. Le pain, les marchés, les subsistances ou les ressources vitales doivent être soumis au contrôle collectif du peuple.
L'historien Albert Soboul montre que les revendications populaires de l'an II ne concernaient pas seulement des questions économiques immédiates ; elles exprimaient une conception politique de la justice sociale fondée sur la souveraineté populaire appliquée à la vie matérielle.
Le philosophe Jean-Jacques Rousseau avait déjà posé certaines bases théoriques de cette réflexion.
Dans Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau critique la naissance de la propriété privée illimitée :
« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi… »
Rousseau ne réclame pas l'abolition totale de la propriété, mais il affirme qu'une société libre exige des limites aux inégalités extrêmes.
Cette critique influence profondément les traditions démocratiques radicales issues de la Révolution française.
Le philosophe Pierre-Joseph Proudhon radicalise encore davantage cette réflexion au XIXe siècle. Dans Qu'est-ce que la propriété ?, il affirme la célèbre formule :
« La propriété, c'est le vol. »

Mais la pensée de Proudhon est plus complexe qu'un simple rejet de toute possession individuelle. Il distingue la propriété capitaliste dominatrice de la possession fondée sur l'usage et le travail.
Pour lui, les communes, les coopératives, les associations ouvrières et les fédérations locales doivent permettre une gestion collective et décentralisée des ressources sociales.
La démocratie véritable repose alors sur une multiplicité de communautés autonomes capables de s'auto-organiser.
Cette idée influence fortement les traditions communalistes, fédéralistes, anarchistes et socialistes libertaires.
L'anthropologue Marcel Mauss apporte également une contribution essentielle à cette réflexion. Dans Essai sur le don, Mauss montre que les sociétés humaines ne reposent pas uniquement sur l'échange marchand ou la contrainte étatique. Elles fonctionnent aussi grâce à des relations de réciprocité, d'entraide et d'obligations mutuelles.
Le commun apparaît alors comme une forme sociale fondée sur la coopération plutôt que sur la pure concurrence.
Cette perspective sera reprise plus tard par Karl Polanyi. Dans La Grande Transformation, Polanyi montre que l'économie de marché autorégulée constitue une construction historique relativement récente.
Pendant une grande partie de l'histoire humaine, les activités économiques étaient encastrées dans des relations sociales, morales et communautaires.
La destruction progressive des communs traditionnels par l'expansion du capitalisme moderne — notamment à travers les « enclosures » anglaises — représente selon Polanyi une rupture historique majeure.
Les communs apparaissent ainsi comme une résistance à la marchandisation totale du monde social.
Le philosophe Cornelius Castoriadis insiste quant à lui sur la capacité des sociétés démocratiques à s'autoinstituer collectivement.
Les communs ne sont pas seulement des ressources matérielles ; ils sont aussi des créations politiques produites par l'activité collective des citoyens.
Une communauté démocratique devient capable d'élaborer elle-même ses propres règles de fonctionnement.
Cette idée rejoint fortement les expériences des assemblées populaires révolutionnaires.
Les sections parisiennes, les communes révolutionnaires ou certaines formes de démocratie directe peuvent être comprises comme des tentatives de gestion collective des affaires communes par les citoyens eux-mêmes.
Le philosophe Murray Bookchin développe au XXe siècle une théorie du « municipalisme libertaire » directement liée à cette tradition.
Pour Bookchin, la démocratie véritable doit être locale, participative et écologique. Les communes démocratiques doivent gérer collectivement les ressources essentielles de la société.
Il critique à la fois :

- le capitalisme centralisé,
- l'État bureaucratique,
- et la passivité politique produite par les démocraties représentatives modernes.

Bookchin voit dans les assemblées municipales et les formes de démocratie directe des espaces capables de recréer du lien civique et du contrôle populaire.
Cette réflexion influence aujourd'hui de nombreux mouvements municipalistes contemporains.
Les travaux de l'économiste et politologue Elinor Ostrom constituent une étape fondamentale dans la redécouverte moderne des communs.
Dans Governing the Commons, Ostrom démontre empiriquement que des communautés locales sont capables de gérer durablement des ressources partagées sans dépendre exclusivement ni du marché privé ni d'un contrôle étatique centralisé.
Contrairement à la théorie classique de la « tragédie des communs » formulée par Garrett Hardin,

Ostrom montre que les communautés humaines peuvent élaborer collectivement des règles efficaces de coopération.
Ses recherches portent sur :
• les systèmes d'irrigation,
• les forêts,
• les pêcheries,
• les terres communes,
• les ressources collectives locales.

Elle identifie plusieurs principes essentiels :
• participation des usagers aux décisions,
• règles adaptées localement,
• contrôle collectif,
• sanctions graduées,
• confiance sociale,
• délibération commune.

Les communs apparaissent alors comme des formes de démocratie concrète.
Le sociologue Pierre Dardot et le philosophe Christian Laval prolongent cette réflexion dans Commun.
Selon eux, le commun ne doit pas être réduit à une simple ressource collective ; il constitue avant tout une pratique politique.
Le commun naît de l'activité collective des individus qui décident ensemble des règles de leur coexistence.
Cette définition rejoint profondément les expériences révolutionnaires de démocratie directe.
Les assemblées populaires ne servent pas seulement à voter ; elles produisent des formes de coopération, de délibération et d'auto-gouvernement collectif.

L'anthropologue David Graeber insiste également sur cette dimension expérimentale des communs.
Dans ses travaux sur les mouvements sociaux horizontaux, il montre que les assemblées populaires créent souvent des formes concrètes d'organisation collective fondées sur l'entraide et la participation.
Les communs deviennent alors des espaces où les individus expérimentent pratiquement d'autres rapports sociaux.
Cette réflexion possède aussi une dimension écologique importante.
Le philosophe Bruno Latour critique l'idée moderne selon laquelle la nature serait une simple ressource extérieure destinée à être exploitée sans limite.
Les communs permettent au contraire de penser des formes de responsabilité collective envers les milieux de vie.
Les ressources naturelles deviennent des biens partagés exigeant des formes démocratiques de gestion collective.
Cette perspective rejoint certaines traditions communalistes anciennes où la terre, l'eau ou les forêts étaient administrées collectivement.
Les historiens de la Révolution française ont souvent montré que les conflits autour des subsistances, des terres ou des ressources locales jouaient un rôle central dans les mobilisations populaires.
George Rudé, Albert Soboul et Michel Vovelle soulignent que les revendications populaires ne concernaient pas seulement les droits politiques abstraits ; elles portaient aussi sur les conditions matérielles de l'existence collective.
Le droit à la vie, à l'alimentation et à la subsistance apparaissait comme une dimension fondamentale de la citoyenneté.
Le philosophe Jacques Rancière permet également d'éclairer cette question.

Pour Rancière, la démocratie surgit lorsque ceux qui sont normalement exclus des décisions affirment leur capacité à participer au gouvernement des affaires communes.
Les communs deviennent alors des espaces où s'exerce concrètement l'égalité politique.
La gestion collective des ressources implique que chacun soit reconnu comme capable de participer à la délibération commune.
Cette dimension politique est essentielle : les communs ne concernent pas uniquement l'économie ; ils transforment la définition même de la citoyenneté.
Enfin, les communs posent une question fondamentale à la modernité politique : comment organiser collectivement la vie sociale sans abandonner entièrement le pouvoir ni à l'État bureaucratique ni au marché capitaliste ?
Les traditions communalistes, les expériences révolutionnaires populaires et les théories contemporaines des communs cherchent toutes, sous des formes différentes, à répondre à cette question.
Derrière les communs apparaît une idée profondément démocratique : les individus doivent pouvoir participer directement à l'organisation des ressources et des institutions qui rendent leur existence collective possible.
Les communs ne représentent donc pas seulement une catégorie économique. Ils incarnent une philosophie politique fondée sur :

- la coopération,
- l'égalité,
- l'auto-gouvernement,
- la participation populaire,
- et la capacité collective d'instituer démocratiquement le monde social.

La servitude volontaire : pourquoi les peuples consentent-ils à leur propre domination ?

La question de la « servitude volontaire » traverse toute l'histoire de la pensée politique moderne. Elle apparaît chaque fois qu'une société se demande pourquoi des populations très nombreuses acceptent de se soumettre à un pouvoir parfois injuste, inégalitaire ou oppressif, alors même qu'elles pourraient théoriquement résister. Cette interrogation devient particulièrement importante dans les traditions démocratiques, révolutionnaires et communalistes, car elles supposent que le peuple possède la capacité de se gouverner lui-même.
L'expression elle-même vient de l'oeuvre célèbre de entity["people","Étienne de La Boétie","philosophe français"], le Discours de la servitude volontaire, rédigé au XVIe siècle. La Boétie y pose une question qui demeure l'une des plus profondes de toute la philosophie politique : pourquoi des millions d'hommes obéissent-ils à un seul ? Pourquoi les peuples supportent-ils parfois des pouvoirs tyranniques alors qu'ils seraient matériellement capables de les renverser ?
La Boétie refuse d'expliquer uniquement la domination par la force. Selon lui, aucun tyran ne pourrait gouverner durablement sans une forme de consentement social. Il écrit :
« Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres. »
Cette phrase ne signifie pas que la domination serait imaginaire ; elle signifie plutôt que le pouvoir politique repose toujours partiellement sur des habitudes d'obéissance, des dépendances matérielles, des croyances collectives et des structures sociales qui produisent l'acceptation du pouvoir. Cette idée annonce toute une tradition critique de la modernité politique. Elle influence aussi bien les républicains radicaux que les anarchistes, les marxistes, certains sociologues critiques ou encore des penseurs contemporains de la démocratie directe.

La servitude volontaire et la Révolution française

La Révolution française peut être interprétée comme une immense tentative de rupture avec les formes traditionnelles de servitude politique. Les révolutionnaires cherchent à transformer des sujets du roi en citoyens capables de participer activement à la souveraineté collective.
Pour entity[“people”,“Jules Michelet”,“historien français”], la Révolution représente précisément le moment où le peuple cesse d’obéir passivement à l’ordre monarchique pour entrer dans l’Histoire comme sujet politique. Michelet décrit la Révolution comme un réveil collectif de la conscience populaire. Le peuple découvre qu’il peut agir sur son propre destin.
Mais cette émancipation reste fragile. Les révolutionnaires comprennent rapidement qu’un peuple peut reconduire lui-même sa propre domination s’il abandonne entièrement sa souveraineté à des élites, des administrations ou des représentants éloignés.
Les sans-culottes et les Enragés développent justement une critique radicale de cette dépossession politique. Pour eux, la démocratie représentative risque toujours de recréer une nouvelle aristocratie.
entity[“people”,“Albert Soboul”,“historien français”] montre que les sections populaires parisiennes cherchaient à empêcher cette confiscation du pouvoir grâce :

- au contrôle permanent des élus ;
- aux assemblées populaires ;
- au mandat impératif ;
- à la révocabilité des représentants ;
- à la participation civique quotidienne.

Derrière ces revendications se trouve une intuition fondamentale : un peuple qui cesse d’agir politiquement devient dépendant de ceux qui gouvernent à sa place.

Rousseau et l’aliénation de la souveraineté

entity[“people”,“Jean-Jacques Rousseau”,“philosophe genevois”] développe une réflexion proche dans Du contrat social. Rousseau affirme que :
« Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort ; il ne l’est que durant l’élection des membres du parlement. »
Cette phrase exprime une critique radicale de la délégation permanente du pouvoir. Rousseau considère que la souveraineté populaire ne peut être totalement représentée sans perdre sa substance.
Pour lui, un peuple cesse progressivement d’être libre lorsqu’il abandonne l’exercice concret de la citoyenneté.
Cette critique inspire profondément les traditions de démocratie directe, les communalistes, les socialistes libertaires et les mouvements révolutionnaires populaires.

Tocqueville et le « despotisme doux »

entity[“people”,“Alexis de Tocqueville”,“historien et philosophe politique français”] renouvelle cette réflexion au XIXe siècle. Dans De la démocratie en Amérique, il ne craint pas seulement la tyrannie brutale ; il redoute une domination beaucoup plus subtile.
Il parle de « despotisme doux » :
un système où les citoyens, absorbés par leurs intérêts privés et déchargés de leurs responsabilités collectives, deviennent progressivement dépendants d’un pouvoir administratif central.
Tocqueville décrit une société où l’État :

- organise ;
- protège ;
- administre ;

• décide ;
• simplifie ;
• prend en charge la vie collective.

Mais plus l'État s'occupe de tout, moins les citoyens participent activement à la politique.
La servitude moderne ne passe donc plus nécessairement par la violence ; elle peut naître du confort, de la passivité et de l'habitude bureaucratique.
La commune, les associations locales et les assemblées populaires deviennent alors des antidotes démocratiques à cette passivité.

Marx, l'idéologie et la domination sociale

entity["people","Karl Marx","philosophe et économiste allemand"] aborde la servitude sous un angle économique et social.
Selon Marx, les sociétés de classes produisent des formes de domination qui apparaissent naturelles aux dominés eux-mêmes.
Dans L'Idéologie allemande, Marx explique que :
« Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante. »
La domination ne repose donc pas uniquement sur la force matérielle ; elle fonctionne aussi grâce à des représentations collectives qui rendent l'ordre social légitime aux yeux de ceux qui le subissent.
Le capitalisme produit ainsi une forme de dépendance où les individus doivent vendre leur force de travail pour survivre.
Des penseurs marxistes comme entity["people","Antonio Gramsci","philosophe et homme politique italien"] approfondissent cette idée avec le concept d'« hégémonie culturelle ». Pour Gramsci, les classes dominantes maintiennent leur pouvoir parce qu'elles parviennent à faire accepter leurs valeurs comme universelles et naturelles.
La domination devient alors culturelle autant qu'économique.

Durkheim, la société et l'intériorisation des normes

entity["people","Émile Durkheim","sociologue français"] montre que les individus intériorisent les normes sociales dès l'enfance.
Les institutions — école, famille, religion, administration — produisent des habitudes collectives qui structurent profondément les comportements.
La servitude peut ainsi devenir invisible parce qu'elle se transforme en évidence sociale.
Durkheim ne parle pas de domination au sens révolutionnaire, mais ses travaux permettent de comprendre comment une société reproduit spontanément certaines formes d'obéissance.

Pierre Bourdieu et la domination symbolique

entity["people","Pierre Bourdieu","sociologue français"] radicalise cette analyse avec la notion de « domination symbolique ».
Selon Bourdieu, les systèmes de pouvoir fonctionnent parce que les dominés finissent souvent par percevoir l'ordre social comme naturel.
L'école, le langage, les institutions culturelles et les hiérarchies sociales produisent des dispositions mentales qui rendent la domination acceptable.
La servitude n'est donc pas uniquement imposée de l'extérieur ; elle s'inscrit dans les pratiques quotidiennes, les goûts, les représentations et les habitudes.
Cette réflexion rejoint certains aspects de La Boétie : le pouvoir devient puissant lorsqu'il est intériorisé.

Michel Foucault : le pouvoir diffus

entity[“people”,“Michel Foucault”,“philosophe français”] transforme profondément l’analyse du pouvoir.
Pour Foucault, le pouvoir moderne n’est pas seulement concentré dans l’État ; il traverse toute la société.
Il existe dans :

- les prisons ;
- les écoles ;
- les hôpitaux ;
- les normes médicales ;
- les dispositifs administratifs ;
- les mécanismes de surveillance.

Dans Surveiller et punir, Foucault montre que les sociétés modernes produisent des individus qui finissent par s’auto-discipliner eux-mêmes.
La domination devient alors extrêmement efficace parce qu’elle fonctionne sans coercition permanente.

Castoriadis et l’imaginaire social

entity[“people”,“Cornelius Castoriadis”,“philosophe grec et français”] insiste sur le rôle de l’imaginaire collectif dans la reproduction de la domination.
Toute société repose selon lui sur des « significations imaginaires sociales » : des croyances collectives qui donnent du sens aux institutions.
Une société peut donc croire profondément :

- à l’autorité ;
- à la hiérarchie ;
- au marché ;
- à la technocratie ;
- à la bureaucratie.

Ces croyances produisent des formes de servitude intériorisées.
Mais Castoriadis affirme également qu’une société démocratique authentique peut devenir autonome lorsqu’elle prend conscience qu’elle crée elle-même ses propres institutions.
La démocratie directe devient alors une pratique d’auto-institution collective.

Les assemblées populaires contre la servitude politique

Les traditions communalistes, conseillistes et municipalistes voient dans les assemblées populaires un moyen concret de lutter contre la servitude volontaire.
entity[“people”,“Hannah Arendt”,“philosophe allemande et américaine”] admire les conseils révolutionnaires apparus lors des grandes révolutions modernes. Selon elle, ces espaces permettent aux citoyens d’expérimenter directement la liberté politique.
La liberté ne consiste pas simplement à être protégé par des droits ; elle consiste à participer activement à la vie publique.
De son côté, entity[“people”,“Murray Bookchin”,“philosophe américain”] considère que la démocratie municipale peut combattre l’aliénation politique produite par les grands États centralisés et les bureaucraties modernes.

Les assemblées locales permettent :
• la délibération collective ;
• la participation directe ;
• le contrôle populaire ;
• la réappropriation du pouvoir politique.

David Graeber et la critique contemporaine de la bureaucratie

entity[“people”,“David Graeber”,“anthropologue américain”] montre que les sociétés contemporaines produisent souvent des formes d’impuissance politique.
La bureaucratie, les institutions technocratiques et les structures économiques mondialisées donnent aux individus le sentiment que les décisions importantes leur échappent complètement.
Graeber voit dans les mouvements d’assemblées horizontales contemporains — places occupées, assemblées citoyennes, mouvements altermondialistes — une tentative de reconstruire une autonomie démocratique réelle.

La servitude volontaire aujourd’hui

La question de la servitude volontaire reste centrale dans les démocraties contemporaines.
Les penseurs critiques interrogent aujourd’hui :
• la concentration médiatique ;
• la dépendance économique ;
• la technocratie ;
• la surveillance numérique ;
• la passivité politique ;
• l’individualisme consumériste.

Des philosophes comme entity[“people”,“Byung-Chul Han”,“philosophe germano-coréen”] estiment que les sociétés modernes produisent des individus qui participent eux-mêmes à leur propre exploitation à travers la logique de performance, de concurrence et d’auto-optimisation.
La domination devient alors psychologique autant que politique.

Conclusion : démocratie directe ou servitude passive ?

Toute la tradition démocratique radicale — des sections révolutionnaires aux communalistes contemporains — repose sur une même conviction :
un peuple qui cesse de participer activement à la vie collective risque toujours de perdre progressivement sa liberté.
La servitude volontaire ne signifie pas que les peuples désirent consciemment leur oppression. Elle désigne plutôt les mécanismes sociaux, culturels, économiques et symboliques qui transforment l’obéissance en habitude.
Face à cela, les traditions de démocratie directe proposent une autre logique :
• participation permanente ;
• contrôle populaire ;
• assemblées citoyennes ;
• autonomie locale ;
• délibération collective ;
• réappropriation du pouvoir politique.

La question demeure alors profondément actuelle :
comment construire une société où les individus ne soient pas simplement administrés, mais capables de participer consciemment à l'élaboration des règles qui organisent leur existence commune ?

L'internationalisme : la démocratie au-delà des frontières

La question de l'international occupe une place centrale dans toute réflexion sur la démocratie, la Révolution et les mouvements populaires. Dès la Révolution française, les sans-culottes, les Enragés, les républicains radicaux et plus tard les socialistes, anarchistes et communalistes comprennent que la liberté politique ne peut être pensée uniquement à l'échelle nationale. Les peuples découvrent progressivement que les systèmes de domination dépassent les frontières : monarchies européennes, impérialismes, capitalismes industriels, empires coloniaux, marchés mondialisés et bureaucraties internationales structurent des rapports de pouvoir qui traversent les sociétés.
L'internationalisme devient alors l'idée selon laquelle les peuples doivent coopérer au-delà des frontières pour défendre leur liberté, leur égalité et leur autonomie collective.

La Révolution française et l'universalisme politique

La Révolution française introduit une idée nouvelle dans l'histoire moderne : la souveraineté populaire ne concerne pas seulement un royaume particulier ; elle prétend exprimer des droits universels.
La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen affirme l'existence de droits naturels communs à tous les êtres humains.
Pour entity["people","Jules Michelet","historien français"], la Révolution française inaugure une nouvelle conscience universelle. Michelet voit dans le peuple révolutionnaire non seulement une nation en lutte, mais aussi une humanité cherchant à se libérer de la servitude.
Cependant, cet universalisme reste immédiatement traversé de contradictions. La Révolution proclame les droits universels tout en maintenant :

- l'esclavage jusqu'en 1794 ;
- la domination coloniale ;
- l'exclusion politique des femmes ;
- des hiérarchies sociales persistantes.

L'historienne entity["people","Lynn Hunt","historienne américaine"] montre que l'invention moderne des droits de l'homme ouvre un imaginaire universaliste inédit, mais que cet universalisme demeure historiquement incomplet et conflictuel.

Les sans-culottes et la fraternité des peuples

Les sans-culottes développent une vision populaire de l'internationalisme.
Ils voient souvent les monarchies européennes comme des ennemies communes des peuples.
L'historien entity["people","Albert Soboul","historien français"] explique que les sans-culottes défendent un patriotisme républicain fondé non sur l'ethnie ou la race, mais sur la souveraineté populaire.
Leur idéal est celui d'une République universelle des citoyens.
Cette idée apparaît dans les chants révolutionnaires, les fêtes civiques et les discours jacobins :
la liberté d'un peuple doit contribuer à la liberté de tous les peuples.
Mais cette aspiration se heurte rapidement aux guerres révolutionnaires puis napoléoniennes.
L'internationalisme révolutionnaire peut alors se transformer en expansion impériale.

Des historiens comme entity[“people”,“François Furet”,“historien français”] ont montré cette ambiguïté fondamentale :
la Révolution porte à la fois un universalisme émancipateur et une dynamique de centralisation nationale puissante.

Marx et l’internationalisme ouvrier

Au XIXe siècle, l’internationalisme prend une dimension sociale nouvelle avec le développement du capitalisme industriel.
entity[“people”,“Karl Marx”,“philosophe et économiste allemand”] et entity[“people”,“Friedrich Engels”,“philosophe allemand”] affirment dans le Manifeste du Parti communiste :
« Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »
Cette formule repose sur une analyse fondamentale :
le capitalisme est international.
Les marchés, les flux de marchandises, les investissements et les rapports de production dépassent les frontières nationales.
Par conséquent, les luttes sociales doivent elles aussi devenir internationales.
Marx pense que la division des travailleurs par les nationalismes sert souvent les intérêts des classes dominantes.
L’internationalisme ouvrier cherche donc à construire une solidarité transnationale des classes populaires.
Cette idée conduit à la création des Internationales ouvrières.

Les Internationales et la solidarité révolutionnaire

La Première Internationale fondée en 1864 réunit :
• socialistes ;
• anarchistes ;
• syndicalistes ;
• républicains radicaux ;
• coopérateurs.

Elle constitue l’une des premières grandes tentatives modernes d’organisation politique internationale des travailleurs.
entity[“people”,“Mikhaïl Bakounine”,“philosophe et révolutionnaire russe”] y défend une vision fédéraliste et anti-autoritaire.
Pour Bakounine, les peuples doivent s’auto-organiser librement sans État central mondial.
L’internationalisme libertaire repose sur :
• les fédérations de communes ;
• les associations libres ;
• l’autonomie locale ;
• la solidarité internationale.

Cette tradition influencera fortement les mouvements anarchistes, communalistes et municipalistes.

La Commune de Paris et l'internationalisme révolutionnaire

entity["historical_event","Commune de Paris","1871"] devient un symbole majeur de l'internationalisme populaire.
Des étrangers participent activement à la Commune :

- ouvriers polonais ;
- militants italiens ;
- révolutionnaires russes ;
- exilés européens.

La Commune affirme que :
« Le drapeau de la Commune est celui de la République universelle. »
entity["people","Karl Marx","philosophe et économiste allemand"] voit dans la Commune une expérience historique où les travailleurs tentent d'administrer eux-mêmes la société.
L'historien entity["people","Prosper-Olivier Lissagaray","historien et communard français"] décrit la Commune comme un moment d'émancipation collective dépassant les frontières nationales traditionnelles.

L'internationalisme et la critique du colonialisme

L'internationalisme moderne conduit progressivement à une critique des empires coloniaux.
Des penseurs comme entity["people","Aimé Césaire","poète et homme politique martiniquais"] montrent que les idéaux européens de liberté ont longtemps coexisté avec la domination coloniale.
Dans Discours sur le colonialisme, Césaire affirme que l'Europe a trahi ses propres principes universalistes en construisant des systèmes impériaux violents.
entity["people","Frantz Fanon","psychiatre et philosophe martiniquais"] analyse quant à lui les effets psychologiques, culturels et politiques de la colonisation.
Pour Fanon, l'émancipation des peuples colonisés constitue une condition essentielle d'un véritable universalisme démocratique.
L'anthropologue entity["people","Claude Lévi-Strauss","anthropologue français"] critique également l'idée selon laquelle une civilisation pourrait prétendre représenter seule l'universel.
L'internationalisme ne peut être une simple exportation d'un modèle unique ; il suppose la reconnaissance de la pluralité des cultures humaines.

Durkheim, Mauss et les solidarités internationales

entity["people","Émile Durkheim","sociologue français"] pense que les sociétés modernes développent des formes croissantes d'interdépendance.
La division du travail crée des solidarités qui dépassent progressivement les communautés locales.
Son neveu entity["people","Marcel Mauss","anthropologue et sociologue français"] insiste sur le rôle des échanges, de la réciprocité et des alliances entre groupes humains.
Les sociétés humaines ne vivent jamais dans un isolement absolu.
Cette approche anthropologique permet de penser l'international non seulement comme un système géopolitique, mais aussi comme un réseau d'interdépendances culturelles, économiques et symboliques.

Polanyi et l'économie mondiale

entity["people","Karl Polanyi","historien économique et anthropologue hongrois"] montre que le capitalisme mondial tend à désencastrer l'économie des relations sociales.

Dans La Grande Transformation, Polanyi explique que les marchés autorégulateurs produisent des déséquilibres sociaux massifs à l'échelle internationale.
Les crises économiques deviennent globales.
Les sociétés réagissent alors par des mouvements de protection sociale, de régulation et parfois de repli nationaliste.
L'internationalisme démocratique cherche précisément à éviter que la mondialisation économique ne soit abandonnée aux seules logiques du marché.

Hannah Arendt : entre cosmopolitisme et citoyenneté

entity["people","Hannah Arendt","philosophe allemande et américaine"] réfléchit profondément à la question des apatrides, des réfugiés et du droit politique.
Après les catastrophes du XXe siècle, Arendt montre qu'un individu privé de citoyenneté devient extrêmement vulnérable.
Elle parle du « droit d'avoir des droits ».
L'internationalisme démocratique ne peut donc pas abolir complètement les communautés politiques concrètes ; il doit articuler :

- universalité des droits ;
- participation citoyenne ;
- pluralité des peuples.

Castoriadis et l'autonomie des peuples

entity["people","Cornelius Castoriadis","philosophe grec et français"] critique les bureaucraties étatiques aussi bien nationales qu'internationales.
Pour lui, une société libre suppose l'autonomie collective :
les peuples doivent pouvoir participer eux-mêmes à la création de leurs institutions.
L'internationalisme ne peut donc être imposé d'en haut.
Il doit naître de coopérations démocratiques entre collectivités autonomes.

Bookchin et le municipalisme confédéral

entity["people","Murray Bookchin","philosophe américain"] développe une vision internationaliste fondée sur les communes démocratiques.
Le municipalisme libertaire propose :

- des assemblées locales ;
- des fédérations de communes ;
- des confédérations démocratiques ;
- une coopération écologique internationale.

Cette approche influence notamment certaines expériences contemporaines comme le confédéralisme démocratique au Rojava.
L'idée centrale est que l'internationalisme peut partir des territoires locaux plutôt que des seuls États.

Wallerstein et le système-monde

entity["people","Immanuel Wallerstein","sociologue américain"] analyse le capitalisme comme un « système-monde ».
Selon lui, les inégalités mondiales sont structurelles :
certaines régions dominent économiquement tandis que d'autres sont maintenues dans des positions

dépendantes.
Les démocraties nationales restent donc limitées tant que les rapports de domination mondiaux persistent.

Les mouvements altermondialistes

À la fin du XXe siècle et au début du XXIe siècle, de nouveaux mouvements internationaux apparaissent :

- forums sociaux mondiaux ;
- mouvements écologistes ;
- réseaux indigènes ;
- coopérations municipalistes ;
- mouvements féministes transnationaux.

entity[“people”,“David Graeber”,“anthropologue américain”] voit dans ces mouvements une tentative de reconstruire des formes horizontales de démocratie internationale.
Les assemblées populaires, les réseaux coopératifs et les pratiques d’autogestion deviennent des laboratoires politiques mondiaux.

L’écologie et l’internationalisme contemporain

La crise écologique transforme profondément la question internationale.
entity[“people”,“Bruno Latour”,“philosophe et sociologue français”] montre que les problèmes climatiques rendent visibles les interdépendances planétaires.
Les sociétés humaines partagent désormais des biens communs mondiaux :

- climat ;
- océans ;
- biodiversité ;
- ressources naturelles.

L’internationalisme écologique devient alors une nécessité pratique.

Conclusion : l’international comme horizon démocratique

Toute l’histoire des mouvements populaires montre que la démocratie ne peut être pensée uniquement à l’intérieur des frontières nationales.
Les sans-culottes, les Enragés, les communalistes, les socialistes, les anarchistes et les mouvements altermondialistes partagent une intuition commune :
la liberté d’un peuple dépend aussi des conditions politiques, économiques et sociales des autres peuples.
L’internationalisme démocratique cherche donc à articuler :

- autonomie locale ;
- coopération entre peuples ;
- solidarité sociale ;
- gestion collective des communs ;
- participation citoyenne ;
- justice mondiale.

La question demeure alors profondément contemporaine :
comment construire des formes de démocratie capables de dépasser les frontières sans produire de nouvelles bureaucraties impériales ou technocratiques ?